

Per iniziare

- Cos'è la Bibbia? E' il libro della Storia di Dio con l'uomo.
Facciamo un esempio: un bimbo appena nato, un medico, una mamma. Il medico dirà del bambino cose osservabili, mentre la mamma dirà della sua relazione d'amore. Chi dei due ha ragione? Entrambi, ma su due piani diversi. Il medico dirà del “come” e la mamma dirà del “perchè” è nato!
- Il Nome
Il termine Bibbia deriva dall'espressione greca “Tà Biblìa” = “i libri”, 46 nell'Antico Testamento e 27 nel Nuovo Testamento = per un totale di 63! Furono gli antichi autori cristiani che iniziarono a chiamare Biblìa la raccolta delle Sacre Scritture: il più antico documento al riguardo è una lettera scritta intorno al 150 d.C. da Clemente Alessandrino, uno dei primi Padri della Chiesa.
- I Generi Letterari
- **il mito, la saga, la predica, l'esortazione, l'allegoria, la poesia, il canto, gli inni, la profezia, il canto funebre e di ringraziamento, il canto di battaglia, il canto d'amore, il canto liturgico, i detti sapienziali, i proverbi, i contratti, i racconti didattici, generi epistolari, genere giuridico, racconti di vocazione....**
- L'identificazione e la corretta interpretazione dei generi letterari costituisce, oggi, il mezzo per conoscere che cosa abbia realmente inteso dire l'autore nel suo tempo e dunque che cosa intende dire lo scritto giunto fino a noi. Per questo motivo, oggi, si applicano, prima, le scienze della Egesi (=filologica, storica, religiosa), e poi dell'Ermeneutica, al fine di superare la distanza che separa il lettore di oggi, dallo scrittore o dal redattore biblico, nel suo tempo.
- Come leggere e interpretare i racconti della Creazione in Genesi:
E' d'obbligo trattare il tema della creazione secondo i racconti biblici, è un racconto della Creazione. Non è una cronaca registrata minuto per minuto, quasi ci fosse stato un inviato speciale che riprendeva la scena.
- La terra è piatta
- È il frutto di una lunga tradizione orale di racconti storici che avevano lo scopo di mantenere viva la memoria storica delle proprie radici, si tratta di una serie di tessere di mosaico che nel tempo hanno trovato la loro

giusta collocazione.

- Siamo nel periodo della monarchia, e cioè quando oramai gli ebrei si erano stabiliti nella terra di Canaan, dopo la schiavitù egiziana, dopo l'Esodo, all'incirca verso il 950-1000 a.C.; poi passerà a delineare, con i propri fanciulli, ragazzi.... l'orizzonte delle motivazioni che condussero alla redazione finale giunta fino a noi.
- Va subito chiarito che fu certamente l'esperienza dell'Esodo a far scattare l'esigenza di lasciare per iscritto ciò che fu oggetto di esperienza storica, anzi il redattore tenta di spiegare l'esperienza storica con un racconto rapportato alle origini, attraverso la forma letteraria che può essere definita in questo caso di eziologia storica; infatti, il libro della Genesi mette per iscritto le risposte ai seguenti interrogativi: noi ebrei chi siamo, quali sono le nostre origini, da dove veniamo, perchè ci troviamo in Egitto pur non essendo egiziani, perchè siamo schiavi, come siamo arrivati fin qui?
- Si tratta di una storia che però va al di là della concezione moderna della storia: è sì un libro di storia, composto di storie umane realmente accadute, ma che in qualche modo hanno una certa attualità che ci riguardano.
- I racconti della Creazione in Genesi
- Tradizione Presbiterale - Genesi cap.1 e cap.2.,4a
Formatasi durante l'esilio babilonese (avvenuto tra il 597-586 a.C.), molto probabilmente si tratta di un inno redatto dagli stessi sacerdoti, in funzione liturgica e di insegnamento. Lo stile letterario ritmico e ripetitivo fa pensare ad un canto che pone l'accento sulla bontà del Signore che fa tutto bello e buono; la speranza in colui che nella creazione ha compiuto una serie di opere di liberazione, sostiene gli esuli nell'attesa che il Signore verrà ancora una volta a liberare Israele da questa dolorosa condizione di lontananza dalla propria terra.
- Tradizione jahwista - Genesi cap.2,4b
- Il più antico racconto della Creazione appartiene alla Tradizione Jahwista, redatta attorno al 950 a.C., anche se i materiali raccolti sono antecedenti. Jahweh è presentato quale il creatore della vita umana e di tutta la Creazione. Il testo all'inizio descrive l'aridità di un territorio geograficamente identificabile che viene irrigato e reso fertile da quattro corsi d'acqua non ravvisabili in nessuna cartina geografica, orientando di fatto il lettore verso significati più profondi di quanto il testo apparentemente descriva.

Per saperne un po' di più

CREAZIONE DEL MONDO E DELL'UMANITA': Gen 1,1 - 2,4a

Questo racconto della creazione, attribuito alla fonte sacerdotale, più astratto e teologico del seguente (2,4b-25), vuole dare una classificazione logica ed esauriente degli esseri creati modellata sulla settimana liturgica ebraica che si conclude con il riposo sabbatico. In pratica l'autore sacro vede nel microcosmo della liturgia settimanale celebrata da ogni credente il segno e il senso dell'universo. Gli esseri vengono chiamati all'esistenza secondo un ordine crescente di dignità, fino all'uomo, immagine di Dio e re della creazione.

E' necessario avere il cuore aperto alla contemplazione più che all'analisi scientifica, alla fede più che al vaglio critico, alla rivelazione più che alla documentazione astrofisica.

v. 1 «**In principio Elohim creò il cielo e la terra**».
«*bereshit barà Elohim 'et has samayin*».

Non può essere considerato un titolo. E' di difficile interpretazione: il problema è stabilire se il termine "bereshit" è "stato costruito" o "stato assoluto". La traduzione che rispecchia meglio la coerenza del testo, pende per la seconda soluzione. Altrimenti, intendendolo allo "stato costruito", la traduzione sarebbe : «**In principio, quando Dio creò il cielo e la terra...** (il v. 2 sarebbe una parentesi), **Dio disse...**». Le due versioni sono grammaticalmente possibili, si adotta lo "stato assoluto" in conformità alle antiche versioni e in base al fatto che Gen 1 è caratterizzato da frasi corte. «*Quando Dio...*» è la traduzione della T.O.B.

«bereshit»: designa il momento della creazione che coincide con l'inizio del tempo. L'analoga espressione "*In principio era*" con cui inizia il Vangelo di Giovanni designa invece il momento ideale che precede la creazione.

«barà» (creò): è un verbo caratteristico che denota un'azione sempre divina, che solo Dio può fare (cf Sal 51). Può avere Dio per soggetto o per complemento di agente. Spesso è usato in parallelo con il verbo "fare". Es. Gen 1,26-27: «*E Dio disse: "Facciamo l'uomo..." Dio creò l'uomo...*»; Gen 2,3: «*... aveva cessato ogni lavoro che egli creando aveva fatto*» (fare = asah). Il verbo pur riservato all'azione divina non introduce necessariamente la nozione di creazione ex nihilo, sebbene Gen 1 sembri orientare in tal senso. Infatti, contrariamente a quanto riportato nelle cosmogonie orientali (cf Enuma elish), non si accenna ad elementi preesistenti. La creazione dal nulla sarà fondata con maggior precisione da 2Mac 7,28, testo peraltro molto recente (100 a.C.). Si tratta di un problema di non facile soluzione perché la Bibbia vuole solo evidenziare il dominio di Dio su tutte le realtà. D'altra parte questo versetto è l'unico riferimento, insieme a quello del libro dei Maccabei, per cui è suscettibile di diverse interpretazioni (cf BJ, nota Gen 1,1; Sap 1,14; 11,17-25). La Bibbia, poi, non pone in contrapposizione creazione e nulla: per l'antico ebreo, non portato all'astrazione, Dio è visto come il vittorioso che domina tutto

«Elohim»: è il nome che designa Dio in tutto il primo capitolo della Genesi. E' un plurale (sing. EI) che esprime probabilmente l'idea di potenza e pienezza. L'opinione che si tratti di un residuo politeistico è abbandonata in quanto è usanza delle lingue semitiche di indicare una persona con il plurale.

«**Il cielo e la terra**»: indicano tutto ciò che è in alto e in basso, la totalità del mondo. Il termine cielo è samayim. Potrebbe essere mayim (=acque) ma non vi sono indizi.

v. 2 «²Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque».

Si rompe la successione per indicare una presenza precedente. E' la descrizione del caos, molto conosciuto nel mondo extrabiblico? Vediamo alcune soluzioni.

Esso può indicare:

1. Il caos; la materia è mescolata insieme in modo confuso.

Obiezione: è un'idea negativa ed è strano che la fonte "P" la usi sin dal v. 2.

2. Potrebbe indicare il nulla precedente alla creazione; vengono usate infatti immagini che per il loro carattere negativo vogliono indicare l'assenza di materia. Obiezione: c'era terra informe!

3. Altri autori pensano indichi il mondo, creato quale lo abbiamo oggi, ma ricoperto di acque e di tenebre. Il Sal 104 ad esempio, riprende la progressione di Gen 1: «⁵Hai fondato la terra sulle sue basi, mai potrà vacillare. ⁶L'oceano l'avvolgeva come un manto, le acque coprivano le montagne. ⁷Alla tua minaccia sono fuggite... ⁸Emergono i monti, scendono le valli...». E' una spiegazione che può essere seguita.

La terra è descritta come:

- tohu = informe, non abitabile;

- bohu = deserta, non abitata.

Questi termini ricorrono non molte volte nella Bibbia (Dt 32,10; Sal 107,40). L'agiografo immagina questo universo primordiale come una grande massa costituita da tre elementi: dapprima le tenebre, che fasciano tutto, poi l'oceano (t^ohom) ed infine la terra, completamente immersa nelle acque. Dio, ben distinto dal creato, dall'esterno interviene sui tre elementi:

- tenebre: «³Dio disse: "Sia la luce!"...»;

- acque: «⁶Dio disse: "Sia il firmamento...per separare le acque dalle acque"»;

- terra: «⁹Dio disse: "...appaia l'asciutto..."».

«**T^ohom**» = abisso; era l'insieme delle acque, personificato senza ricorrere ad elementi mitologici. Da notare l'assonanza con Tiamat uno dei due mostri primordiali della mitologia babilonese.

«**Ruah Elohim**» = spirito, soffio (o vento); si tratta o dello spirito di Dio inteso come alito (Dio che si preparava a parlare; Sal 33,6) oppure di un vento impetuoso, fortissimo, dove il termine Elohim è usato come superlativo, accentuando l'elemento mitologico-cosmico. In ogni caso è una forza che scaturisce da Dio, è la parola di Dio creatrice, che conferisce vita e forza (Sal 33,9:«perché egli parla e tutto è fatto»).

«**rahaf**» (m^orahefet)= participio del verbo aleggiare, rarissimo nella Bibbia: Dt 32,11 «...Egli spiegò le ali e lo prese...»; Ger 23,9«...tremano tutte le mie membra...». Alcuni lo rendono con "covare", immaginando il mondo come un uovo!

Introduciamo i versetti vv. 3-13 tenendo sempre presente che sono frutto d'invenzione umana e non di rivelazione per quanto riguarda l'origine dell'universo, dedotto logicamente dalla cosmografia semitica. Dal racconto ricaviamo soltanto che Dio ha dato origine all'universo con un atto creativo. Escludiamo quindi tutte le interpretazioni che considerano questo quadro oggettivo (letterale, diluvionista, periodistica, restituzionista) e quelle che negano al racconto qualsiasi valore (mitica, folcloristica, poetica, liturgica, allegorica, visionalistica). I vv. 3-13 costituiscono il corpo del racconto che già san Tommaso distinse in due parti comprendenti tre giorni e quattro opere divine ciascuna, in perfetto parallelismo tra loro persino nelle formule.

vv. 3-5 «³Dio disse: " Sia la luce!". E la luce fu. ⁴Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre ⁵e chiamò la luce giorno e le tenebre notte. E fu sera e fu mattina: primo giorno».

OPERA DEL PRIMO GIORNO: CREAZIONE DELLE LUCE

Dio, avvicinandosi dall'esterno all'universo primordiale, incontra come primo elemento le tenebre (per gli antichi una realtà fisica); inizia quindi la sua opera immettendo la luce. Il Rolla evidenzia come «non ci può essere dubbio che qui si tratti di vera luce solare» e che se essa precede la creazione del sole è solo per motivi artistici di composizione.

E' importante sottolineare la funzione della parola. In tutto l'antico oriente non è un semplice suono, ma l'inizio dell'azione. Qui nel testo sacerdotale della creazione «con i vari **"Dio disse"** (vv. 3.6.9.11.14.20.24.26) essa appare non come uno strumento nelle mani di Dio, ma è ricondotta rigorosamente alla sua iniziativa. Egli crea parlando» Essa è efficace non in se stessa, ma in quanto espressione della volontà di Dio. Eccetto il Sal 33,9 non vi sono altre parti della Bibbia in cui è presente questo argomento. Fuori della Bibbia è un tema che si mescola con la magia e consiste nel dire delle formule per far realizzare qualcosa (es. Marduk).

L'approvazione divina («...era cosa buona...») ricorre sette volte e sottolinea la rispondenza della creazione all'ideale divino e l'originaria bontà del creato. Anche l'imposizione del nome è significativa perché indica il poter disporre a proprio gradimento di ciò a cui si è dato nome.

«**e fu sera e fu mattina**»: probabilmente s'intende come inizio del giorno i "primi vespri"! La mattina Dio inizia il lavoro, poi fu sera e poi di nuovo mattina.

Un primo modo quindi per descrivere la creazione è espresso dal verbo "separare": Dio mette quasi una frontiera per separare luce e tenebre. Ravasi sostiene a proposito che «se il nulla è visto come un caos confuso e disordinato, distinguere una cosa dall'altra, mettendo ogni realtà a suo posto, è la creazione».

vv. 6-8 «⁶Dio disse: "Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque" ⁷Dio fece il firmamento e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque, che sono sopra il firmamento. E così avvenne ⁸Dio chiamò il firmamento cielo e fu sera e fu mattina secondo giorno».

OPERA DEL SECONDO GIORNO: CREAZIONE DEL FIRMAMENTO

La terra è ancora sommersa dalle acque perciò Dio interviene creando uno strato solido il firmamento. "Nella concezione dell'universo comune agli ebrei e agli altri popoli dell'antico vicino Oriente, la terra era pensata come una piattaforma galleggiante sulle acque e sostenuta da pilastri. La volta celeste era concepita come una calotta posta sopra la terra; sopra di essa erano raccolte masse d'acqua che provocavano le piogge. Sotto la terra era collocato lo sheol, il luogo delle tenebre (o inferi), dove si trovano i morti"

Il firmamento quindi è la "volta solida, forse piatta o a forma di cupola, che ricopre la terra e sostiene gli astri... separa le acque inferiori da quelle superiori". Vi sono praticate delle aperture, le cataratte, attraverso cui le acque possono inondare la terra (Gen 7,11). In ebraico raqi

vv. 9-10 «⁹Dio disse: "Le acque che sono sotto il cielo si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto". E così avvenne. ¹⁰Dio chiamò l'asciutto terra e la massa delle

acque mare».

PRIMA OPERA DEL TERZO GIORNO:
SEPARAZIONE DELLA TERRAFERMA DALL'ACQUA

Per rendere la terra abitabile Dio raccoglie le acque costituendo la terra ed il mare.

vv. 11-13 «¹¹E Dio disse: "La terra produca germogli, erbe che producano seme ed alberi da frutto, che facciano sulla terra frutto con seme, ciascuno secondo la sua specie" e così avvenne: ¹²la terra produsse germogli, erbe che facciano ciascuno frutto con il seme, secondo la propria specie. Dio vide che era cosa buona. ¹³E fu sera e fu mattina: terzo giorno».

SECONDA OPERA DEL TERZO GIORNO:
PRODUZIONE DELLA VEGETAZIONE

Viene eliminata la deserticità iniziale attraverso tre categorie di vegetali: i germogli (la verdura), che gli orientali credevano prodotta spontaneamente dal suolo, senza seme; le piante erbacee, che si riproducono mediante il seme prodotto allo scoperto (i legumi) e gli alberi fruttiferi con il seme incluso nel frutto. Siamo di fronte ad un caso di creazione indiretta in cui Dio agisce attraverso cause seconde (la terra in questi versetti) e non direttamente. Non si tratta certamente di una preoccupazione scientifica, l'autore ha voluto legare più strettamente a Dio quegli esseri che gli sembravano più importanti.

vv. 14-19 «¹⁴Dio disse: "Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni ¹⁵e servano da luci nel firmamento del cielo per illuminare la terra". E così avvenne: ¹⁶Dio fece le due luci grandi, la luce maggiore per regolare il giorno e la luce minore per regolare la notte, e le stelle. ¹⁷Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra ¹⁸e per regolare giorno e notte e per separare la luce dalle tenebre. E Dio vide che era cosa buona. ¹⁹E fu sera e fu mattina: quarto giorno».

OPERA DEL QUARTO GIORNO:
CREAZIONE DEL SOLE, DELLA LUNA E DELLE STELLE

Ai primi tre giorni che raccolgono quattro opere di "separazione" subentrano adesso gli altri tre, le quattro opere di "ornamentazione". Il sole orna la parte luminosa del giorno, la luna e le stelle quella oscura. E' da notare come i nomi dei luminari vengano intenzionalmente omessi. Da tutti i popoli vicini, infatti, essi erano divinizzati, qui sono semplici lampade appese alla volta celeste con una triplice funzione:

- distinguere il giorno e la notte;
- stabilire il calendario liturgico («...*servano da segni*...»);
- illuminare la terra.

vv. 20-23 «²⁰Dio disse:"Le acque brulichino di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra, davanti al firmamento del cielo" ²¹Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie, e tutti gli uccelli alati secondo la loro specie: E Dio vide che era cosa buona. ²²Dio li benedisse:

"Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra". ²³E fu sera e fu mattina: quinto giorno».

OPERA DEL QUINTO GIORNO:
CREAZIONE DEI PESCI E DEGLI UCCELLI

Da notare solo alcune particolarità. L'autore ad esempio non conosce il termine "aria" ed è costretto ad usare una circonlocuzione («...*sopra la terra, davanti al firmamento...*»). Inoltre i pesci e gli uccelli sono presentati come i primi esseri viventi tanto che Dio li fa oggetto della sua benedizione, rappresentata, secondo l'uso tipico dei semiti, come prolificità e fecondità.

vv. 24-25 «²⁴Dio disse: "La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili, e bestie selvatiche secondo la loro specie" E così avvenne. ²⁵Dio fece le bestie selvatiche secondo la loro specie e il bestiame secondo la propria specie e tutti i rettili del suolo secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona».

PRIMA OPERA DEL SESTO GIORNO
CREAZIONE DEGLI ANIMALI TERRESTRI

Sempre la terra produce, questa volta, tre categorie di animali terrestri, gli animali domestici, le bestie selvatiche e gli animali striscianti. Manca la benedizione forse perché viene impartita lo stesso giorno all'uomo.

vv. 26-31 «²⁶E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra". ²⁷Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. ²⁸Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra". ²⁹Poi Dio disse: "Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è frutto, che produce seme: saranno vostro cibo. ³⁰A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde". E così avvenne. ³¹Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno».

SECONDA OPERA DEL SESTO GIORNO
CREAZIONE DELL'UOMO

Dio decide di creare l'immagine di se stesso all'interno di un solenne discorso in prima persona plurale. E' il culmine dell'attività creativa di Dio.

«*na'ase 'adam b^e salmenu' Kidmutenu'*»

«**Facciamo**» (*na'ase'*): si tratta di un plurale di pienezza, deliberativo, o anche un plurale psicologico; da scartare l'interpretazione che vi vede un residuo di politeismo, e anche quella secondo cui Dio consulta la corte celeste (cf Is 6-8; Gen 3,22; 11,7). Non può essere accettata neanche l'opinione di numerosi padri secondo cui qui avremmo un dialogo trinitario perché la pluralità delle persone divine era del tutto sconosciuta nell'A.T. (l'ebraico ignora il plurale maiestatis).

«l'uomo» (adam): è un singolare collettivo che designa l'intera specie umana, senza però con ciò fare riferimento alla creazione di più coppie! Deriva da adamah (terra) per cui significherebbe "terrestre". Di Adamo la Bibbia ne parla solo in Gen 4, 1-25; 5,1-5.

«in immagine nostra secondo la somiglianza nostra» (b^esalmenù Kidmetenù): dove "b^e" è tradotto "in" e "Kid" con "secondo". I due termini "immagine-somiglianza" ricorrono anche in Gen 5,1-3, dove la traduzione italiana però li inverte rispetto all'originale ebraico, e in Gen 9,6, dove, l'uomo è presentato per la prima volta carnivoro. Li ritroviamo poi solo in Siracide e Sapienza. Non si tratta di due sinonimi: «immagine» (selem) significa, di solito una copia esatta o una riproduzione, e indica quindi l'uomo come riproduzione di Dio (nella Bibbia è presente 12 volte anche per indicare "statua"); «somiglianza» attenua la durezza di questa affermazione, (d^emut) significa ordinariamente rassomiglianza o similarità, è quindi usato per dire che l'uomo non è una riproduzione identica di Dio. Si tratta, secondo molti esegeti, di una somiglianza spirituale, dovuta al fatto che l'uomo è dotato di un' intelligenza e di una volontà simili a quella di Dio, che gli permettono di porsi in dialogo con Lui. Il potere dell'uomo sugli esseri inferiori non costituisce quindi l'essenza della sua somiglianza con Dio, ma è la conseguenza più notevole. Suo cibo sono legumi, cereali e frutta, quello degli animali è l'erba. E' un'immagine di un'età dell'oro in cui uomini e animali vivono in pace. La lotta inizierà solo più tardi, dopo il peccato dei progenitori che apre una nuova era. Ciò comunque non deve far pensare che l'uomo non consumasse carne di animali: cf Gen 4,4; Gen 7,2. Da notare anche l'"uguaglianza" uomo-donna. La creazione da parte di Dio non è esclusiva dell'uomo, qualità esclusiva è essere fatti a Sua immagine. Anche qui la benedizione (barak) è associata alla fecondità e precede la conclusione del sesto giorno. La via privilegiata per conoscere Dio è, allora, l'uomo perché ne è la rappresentazione più somigliante. Posto al vertice di tutto il creato e al culmine dell'atto creativo, l'uomo appare il capolavoro di Dio: non è semplicemente una «cosa buona» come tutte le altre creature, ma una «cosa molto buona». Affermata con vigore la dignità regale dell'uomo e della donna nel concerto del creato, è altrettanto indispensabile sottolineare che la signoria umana sul creato non è autonomia assoluta e brutale. L'uomo non ha facoltà di abusare e di distruggere a suo capriccio.

Cap. 2,1-4a «¹Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere. ²Allora Dio nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro. ³Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto. ^{4a}Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati».

CONCLUSIONE E CONSACRAZIONE DEL SETTIMO GIORNO

Si tratta di versetti molto appesantiti probabilmente da aggiunte successive. L'autore immagina che Dio, come ogni israelita era tenuto a fare, dopo sei giorni di lavoro, al settimo si riposi; onorandolo con una speciale benedizione e riservandolo a sè (= consacrarlo). Si noti anche che manca l'indicazione «*E fu sera e fu mattina*»: Dio rientra nella quiete da cui era uscito per formare il mondo!

«**schiere**» = abitanti degli spazi creati.

Nei LXX al v. 2 troviamo «*Allora Dio nel sesto giorno...*». Potrebbe significare che nel settimo giorno Dio rifinisce la sua opera, la dichiara conclusa, d'altronde non si parla di opere come negli altri giorni. Dio crea così il tempo liturgico, il sabato, cessare infatti in ebraico è «shabat» che richiama fortemente «shabbat», il sabato. L'autore sacerdotale sa che sarà il

Decalogo ad istituzionalizzarlo (cf Es 20; Es 31,13-17; 35,2-3; Lv 23-3; Nm 28,3-10). Il sabato non è un'area vuota, votata alla pigrizia. Il riposo biblico, infatti, è un concetto positivo, è per eccellenza simbolo della piena e perfetta comunione con Dio.

Westermann distingue in questa pericope due tappe, la prima, i vv. 2a-3a, centrata sul settimo giorno, il resto, più recente, inerente strettamente il sabato.

Problematica è anche la prima parte del v. 4. Alcuni esegeti infatti la considerano il titolo del racconto che segue, altri come la conclusione del precedente; tutti con buone ragioni. Termine chiave è «tol^odot» (origini). In Gen 5,1 designa proprio la creazione del cielo e della terra che l'autore ha descritto in Gen 1,1-2,3, per cui si propende a considerare il v. 4 la conclusione.

Dottrina teologica

I. *Dio è il creatore dell'universo.* Egli ne è da solo il creatore con un semplice atto di volontà. L'autore sembra quasi dissacrare il cosmo, d'altra parte non si può non pensare ad una sottile polemica contro le antiche cosmogonie orientali dove questa sacralizzazione era sorgente di politeismo. Il Dio della Bibbia non ha alcuna divinità che possa contrastargli il dominio: l'acqua primordiale, il sole, la luna, le stelle e i grandi cetacei (Leviatan) sono considerati come semplici creature poste a servizio dell'uomo.

Benché non si afferma esplicitamente, l'eternità di Dio è presupposta: il racconto della Genesi, a differenza delle cosmogonie extrabibliche, non menziona infatti la nascita e la genealogia di Dio.

II. *Primato dell'uomo.* L'uomo è il coronamento dell'intero universo. E' creato per ultimo ed è creato a somiglianza di Dio con intelligenza e volontà a differenza degli animali.

III. *L'originale bontà del creato.* E' sottolineata dal ritornello «*e Dio vide che era cosa buona*». La creazione non contiene nulla di male. Lo stesso male fisico subentra solo dopo quello morale.

IV. *L'importanza della settimana ebraica.* Non è superfluo ricordare che non è la settimana ebraica, sancita dalla legge, che si fonda su quella divina, bensì il contrario. L'autore di Gen 1 proprio perché considerava la settimana e il sabato di istituzione divina, nel presentare la creazione si ispirò alla settimana liturgica.

Gen 2,4b - 25

È il racconto jahvista della creazione. Non è un secondo racconto della creazione seguito dal racconto della caduta. Sono, invece, due racconti combinati che utilizzano tradizioni diverse (2,4b.8,18-24 e 2,9-17.3,1-24). Da un lato si presenta come un doppione di Gen 1,1-2,4a per gli argomenti narrati, dall'altro è altrettanto evidente che gli interessi dei due racconti sono molto diversi perché rispondono a problematiche diverse. Il primo ha interessi culturali (cf 2,3), si preoccupa pertanto di presentare nell'opera creazionale di Dio un modello per l'uomo. Il secondo ha interessi esistenziali: è interessato ai problemi dell'uomo, del suo comportamento, del suo destino.

Si può dividere il capitolo nelle seguenti sezioni:

- formazione dell'uomo (vv. 4b-7);
- formazione del giardino e assegnazione all'uomo (vv. 8-17);
- formazione della donna (vv. 18-24).

1) FORMAZIONE DELL'UOMO (2,4B-7)

Ancor più che nel primo racconto della creazione l'uomo è qui pienamente protagonista ed è attorno a lui e su di lui che si disegna il progetto divino della creazione. Egli entra in scena come primo essere, il più importante, senza di lui il creato quasi non avrebbe senso.

v. 4b «Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo»

«**b^eyom**»: letteralmente "nel giorno in cui" (cf Nm 3,1; 7,84; 2Sam 22,1 ...); indica l'inizio della creazione.

«**Jahvè Elohim**»: è la prima volta che appaiono insieme e lo saranno per tutto il racconto; altrove solo in Es 9,20; 2Sam 7,22-25; Sal 72,18. Forse per unire i due racconti: l'Elohim del secondo è lo stesso Jahvè del primo.

«**'asah**»: (fare) è più generico di barà. Da notare, inoltre, che la creazione della terra precede quella del cielo contrariamente a Gen 1,1-2,4a.

vv. 5-7 «⁵nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata - perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava il suolo ⁶e faceva salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare tutto il suolo -; ⁷allora il Signore Dio plasmò l'uomo con la polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente».

Il brano illustra la condizione della terra senza la pioggia e la coltura dell'uomo: è arida e incolta.

«**canale**» è la traduzione dell'ebraico 'ed, parola variamente intesa e di difficile traduzione. Potrebbe derivare dal sumerico id (=canale). Si nota subito l'obiettivo del racconto: da una terra-deserto (sadah) si passa ad una terra-coltivata ('adamah), la somiglianza dei due termini ebraici sta proprio ad indicare il legame strettissimo che lega l'uomo alla terra. Da notare che l'uomo è plasmato con la polvere ('aphar) del suolo, la parte più sottile e superficiale del terreno, e senza elementi liquidi come in molti miti orientali extra-biblici (cf Gb 10,8-11).

All'azione "nominale" Dio fa seguire un'azione più partecipativa, comunicando all'uomo qualcosa di suo, lo spirito o alito di vita (n^esamah, 25 v. nell'A.T.; nisumat hayyim). Al concetto di imago dei di Gen 1 si sostituisce quello di soffio vivificante in forza del quale l''adam diviene un essere vivente (nephesh hayya). Ancora una volta siamo di fronte alla celebrazione della

grandezza dell'uomo. L'uomo è grande proprio perché Dio insuffla in lui un particolare «alito di vita».

Il termine nephesh è uno dei più ricchi del vocabolario ebraico in quanto può significare: 1) gola, collo: dove passa il respiro; 2) il respiro; 3) l'uomo in quanto vivo.

E' uno dei testi classici dell'antropologia biblica che inneggia alla dignità dell'uomo. Non si può credere che l'autore abbia voluto spiegarne la nascita, per cui sono aperte le porte all'evoluzionismo: si deve però escludere la provenienza dell'uomo dalle scimmie, l'uomo deve essere considerato voluto da Dio che gli conferisce l'anima. Il poligenismo invece crea non poche difficoltà per quanto riguarda la trasmissione del peccato. Ne parleremo meglio in seguito.

2) FORMAZIONE DEL GIARDINO IN EDEN (2,8-17)

La struttura di questo brano non è lineare a causa di doppioni (vv. 8.15) e reinterpretazioni (vv. 10-14).

vv. 8-9 «⁸Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. ⁹Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male».

La prima immagine che l'autore sacro ci propone è quella di un Dio giardiniere che prepara il luogo dove collocare l'uomo. Il giardino di cui parla il brano ha diverse caratteristiche:

- è un «gan», un orto, un giardino chiuso, fertile, lussureggiante. Il termine paradiso deriva probabilmente dal persiano ed è passato nell'ebraico post-esilico, indica un recinto.

- **E' in Eden.** Etimologicamente corrisponde al babilonese edinu ed al sumerico edin che significa steppa: il paradiso potrebbe essere anche concepito come un'oasi in mezzo alla steppa. Altri considerano il nome come una località, il luogo dove Dio stesso abitava (Gen 3,8). Un problema non risolto è quello del trasferimento dell'uomo dall' 'adamah all'Eden.

- **E' ad oriente.** Con questa espressione gli ebrei indicavano tutte le regioni al di là del Giordano.

- **E' ricco di vegetazione.**

- **Ha l'albero della vita.** Il testo lo colloca nel mezzo del giardino in contrasto con quanto afferma Gen 3,3: per questo è stato proposto di leggere Gen 2,9 in questo modo: «*l'albero della vita e, nel mezzo del giardino, l'albero della conoscenza del bene e del male*» (cf in BJ nota Gen 2,9).

- **Ha l'albero della conoscenza del bene e del male.** Conoscenza che Dio ha riservato per sè e che l'uomo ha usurpato con il peccato. Non c'è nessun altro testo biblico che ne parla. Sotto quest'albero si celebra un dramma eterno e fondamentale; un dramma che si ripete ogni giorno all'interno delle nostre scelte morali. E' un luogo, quindi, che sfugge ad ogni localizzazione. Peraltro la distinzione tra Eden e gan in seguito sfuma, si parlerà del giardino dell'Eden(2,15.3,23.24).

Il brano si conclude nel v. 9 con una preparazione del dramma del capitolo 3: vengono presentati i due alberi che entreranno nel vivo della narrazione.

vv. 10-14 «¹⁰Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi. ¹¹Il primo fiume si chiama Pison: esso scorre intorno a tutto il paese di Avila, dove c'è l'oro ¹²e l'oro di quella terra è fine; qui c'è anche la resina odorosa e la pietra d'ònice. ¹³Il secondo fiume si chiama Ghicon: esso scorre intorno

a tutto il paese d'Etiopia. ¹⁴Il terzo fiume si chiama Tigri: esso scorre ad oriente di Assur. Il quarto fiume è l'Eufrate».

L'autore si ferma a descrivere la bellezza del paradiso, evidenziando la presenza di tanta acqua e quindi di tanta vita. E' una parentesi inserita non tanto per localizzare il giardino, ma per mostrare che i grandi fiumi, le "arterie vitali" delle quattro regioni del mondo hanno la sorgente nel paradiso. Non deve quindi sorprendere che la geografia sia incerta: il fiume che irriga il giardino non ha nome, il Tigri e l'Eufrate sono noti e hanno la sorgente sui monti dell'Armenia, il Pison e il Ghicon invece sono sconosciuti. Avila, secondo Gen 10,29 una regione dell'Arabia, e l'Etiopia (Kush) non sappiamo se devono essere intesi nel senso abituale. In base a questa descrizione non possiamo più considerare l'Eden una steppa, ma una pianura. La presenza di oro nel giardino è un residuo mitologico proveniente da ambienti extrabiblici dove, oltre a tanto verde e tanta acqua, c'era sempre tanta ricchezza. Fuori della Bibbia si parla di paradiso degli dei, ma mai del peccato o della caduta.

Probabilmente l'autore cerca di localizzare l'Eden, dandone alcune coordinate geografiche, per sottrarlo al mito.

v. 15 «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse».

La prima parte del versetto è un doppione dell'azione già indicata in 8b arricchita dello scopo assegnato all'uomo. E' il compito delineato dai verbi "lavorare" (che normalmente indica il lavoro servile) e "custodire" (lo si poteva perdere?). Il tema riguardante il coltivare non è nuovo, l'abbiamo visto ad esempio nel poema Enuma elis. Il peccato non consisterà nel non coltivare, ma nel non credere, nel non fidarsi di Dio. E' un chiaro esempio di come la Bibbia usi elementi mitologici ma non cambi il significato.

vv. 16-17 «¹⁶Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ¹⁷ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti».

Possiamo distinguere tre momenti: la comunicazione del comando divino (se Dio è il creatore, può imporre la sua volontà); il contenuto del comando (è la prima parola che Dio rivolge all'uomo, una parola di grazie e di benevolenza che dona all'uomo ampio potere sulla creazione, con una riserva; essa permetterà l'esercizio della libertà come scelta); e la sanzione (non si vuole far riferimento ad una punizione immediata; si potrebbe tradurre: "certamente morirai").

3) FORMAZIONE DELLA DONNA (VV. 18-25)

La BJ ritiene che il racconto provenga da una tradizione indipendente. Alla luce dei vv. 15ss e di 3,1-3 infatti, saltando 2,18-24, il discorso prosegue con logicità e senza lacune. L'autore jahvista prosegue un'altra esigenza, quella di presentare inizialmente l'uomo solo, così che risulti di più la necessità della donna come sua parte integrativa.

Possiamo distinguere una struttura così formata:

- 1) v. 18: tesi (l'uomo ha bisogno di un aiuto);
- 2) vv. 19-23: antitesi insufficiente (animali) e antitesi valida (donna);
- 3) v. 24: l'unità dei due esseri (climax).

v. 18 «Poi il Signore Dio disse: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile».

La socialità dell'uomo è iscritta nel suo stesso essere, la sua vocazione è verso l'integrazione con gli altri. Il termine usato in ebraico è 'ezer Kenegdo che si può tradurre letteralmente con "aiuto conforme a lui" (Ke-come; negdo-davanti; o-lui), indice di somiglianza e di complementarietà.

v. 19 «Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome».

Dio plasma gli animali dal suolo reimpiegando lo stesso materiale usato per l'uomo: yasar e 'adamah; con la differenza di fondo che l'uomo è animato dal soffio di vita proveniente da Dio. La superiorità dell'uomo è evidenziata inoltre dal fatto che gli animali sono creati per l'uomo ed è l'uomo stesso ad imporre loro il nome.

v. 20 «Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l'uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile».

La notevole differenza tra uomini e animali rende vano il primo tentativo di dare un compagno all'uomo. L'uomo, infatti giunto al tramonto del giorno si sente arricchito, ma un tarlo sottile ancora lo rode, quello della solitudine. L'autore prepara la creazione della donna.

vv. 21-22 «²¹Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. ²²Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo».

La creazione della donna si differenzia da quella dell'uomo e degli animali: è tratta dall'uomo e non dalla terra, è presa dalla costola e non modellata come creta. Dio è presentato questa volta come chirurgo (mai nel mondo extrabiblico), che addormenta Adamo, gli toglie una costola e con essa costruisce (banà) la donna.

Il termine ebraico sela', tradotto con "costola", è uno dei più oscuri della Genesi. Nella Bibbia è usato con diverse accezioni: il dorso della morte (2Sam 16,13), i lati del tabernacolo nel tempio (Es 26,20), le camere laterali del tempio (1Re 6,5-8) etc. Non ricorre mai in senso anatomico, neanche nel mondo extrabiblico! Probabilmente l'autore vuole sottolineare che la donna è stata tratta da una parte vitale dell'uomo, dalla costola o dal fianco! Non vuole dire che derivi realmente dall'uomo, è un'accezione metaforica per spiegare la diversità dei sessi nell'unicità dell'essere. La spiritualità matrimoniale è, perciò, impegnativa; deve portare nel mondo, spesso stretto nella morsa gelida dell'odio, il calore della relazione umana, il desiderio d'amore di Dio, la presenza della tenerezza e della vita.

v. 23 «Allora l'uomo disse: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta».

L'uomo dà alla donna il nome e dal momento che la natura della donna è la stessa

dell'uomo anche il nome ebraico sarà lo stesso 'ish (uomo); 'ishsha (donna); con un gioco di parole tipicamente semitico. E' il secondo versetto che troviamo sotto forma di poesia dopo Gen 1,28.

«**Osso delle mie ossa**» è un modo di dire ebraico per intendere parentela (cf 2Sam 5,1).

v. 24 «Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne».

Nel matrimonio l'uomo lascia i genitori per unirsi alla sposa ricostituendo l'unità spirituale-corporale originaria. Per questo il legame matrimoniale è più saldo di quello di sangue: romperlo sarebbe inconcepibile quanto distaccare le membra di un sol corpo (cf Mt 19,3-6; Ef 5,31; 1Cor 6,16; Mc 10,6-9). Abbandonare, in questo contesto, significa semplicemente far passare in secondo piano.

«dabaq» (si unirà) ha tanti significati, non possiamo ridurlo ad indicare il solo atto sessuale.

Nel testo ebraico manca l'espressione «**i due**», forse perché considerato implicito nel contesto. Alcuni esegeti hanno pensato che sia stato eliso per comodità.

«l^e basar 'ehad» letteralmente «a carne una», si presta a diversi significati. Diamo alcune interpretazioni:

- Secondo il *Gunkel* l'espressione sta ad indicare che l'atto matrimoniale ricostituisce l'unità creaturale.
 - Secondo *Von Rad*: per una sola carne sottintende per avere un figlio (si presta poco: non si parla ancora di figli!).
 - L'opinione più seguita è quella secondo cui l'espressione indichi un legame particolarmente profondo tra i due; per cui il matrimonio è inteso come una comunità d'amore.
- Per usare la traduzione CEI dovrebbe mancare l^e.

v. 25 «Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna».

E' evidente che l'autore già pensa al dopo, quando la vergogna sarà una triste realtà (3,7-21). La nudità si lega al pudore, che è una virtù di difesa. L'uomo e la donna non avevano paura; vi è un'idea di tranquillità, di mutua stima e di fiducia. In 3,7 vedremo come la situazione cambia terribilmente e cambia anche il rapporto che li lega (3,12). Adamo dimentica il canto iniziale di gioia (2,23) e incolpa Dio di avergli posto accanto la donna. Non si sentono più in comunione: l'armonia vicendevole è rotta dal peccato.

LA CADUTA: Gen 3,1 - 24

Questo capitolo è in stretto collegamento con il precedente, con il quale forma un tutt'uno nella struttura e nell'azione. Si svolge in quattro momenti: Tentazione e peccato (1-7); istruttoria e processo (8-13); condanna (14-19); disposizioni varie (20-24).

1) TENTAZIONE E PECCATO (1-7)

v. 1a: "Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio".

Comprimario dell'azione diviene il serpente. La presenza dell'articolo, anche in ebraico, fa presupporre che sia conosciuto a chi ascolta. Perché l'autore sceglie il serpente e non un altro animale? Proponiamo alcune soluzioni:

- a) era oggetto di culto in Canaan; viene usato come tentatore in sottile polemica con i popoli vicini?
- b) è presente nel mondo extrabiblico (cf Gilgamesh);
- c) era il simbolo della vita: si trovava sempre nella vegetazione;
- d) l'autore vuole spiegare perché si muove strisciando;
- e) richiama il serpente di bronzo di Nm 21?

I LXX traducono il termine di Gen 3,1ss con diabolos, rifacendosi a Sap 2,24, che come Gv 8,44, Ap 12,9 e 20,2, identifica il serpente con Satana. Nella tradizione successiva, infatti, il serpente è sempre stato inteso come il diavolo, sebbene nella Bibbia ciò risalga ad un tempo abbastanza recente: ad es. in Gb 1,6ss (con l'articolo 'assatan= avversario, accusatore, spia), Zc 3,1-2 e in altri testi post-esilici. Il termine diventa nome proprio solo in 1Cr 21,1.

Notiamo che dal punto di vista lessicale in ebraico "astuto" è 'rûm, in assonanza con il termine "nudi" 'rûmmim. Per il termine "serpente" (n_h_š) alcuni vedono una somiglianza con il verbo nihāš che significa "fare magia, culti divinatori".

Non possiamo identificare quindi il serpente con Satana senza fare un anacronismo; probabilmente è intenzione dell'Autore sacro mostrare che i culti cananei hanno attirato e ingannato gli ebrei. Come Israele, lasciandosi sedurre dai culti di Canaan (serpente), si è allontanato da Jahvè, così Adamo ed Eva, hanno tradito la fedeltà al Dio creatore lasciandosi fuorviare dal serpente. Von Rad ritiene che il male è da cercarsi più che nella persona o natura del serpente, nella sua parola, espressione di una libertà che si autodecide. Per il monogenismo cf appendice 3!

vv. 1b-5 "Egli disse alla donna: «E` vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?». ²Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ³ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete». ⁴Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! ⁵Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male»".

Inizia il dialogo tra il serpente e la donna. A differenza di 2,17, dove la proibizione riguardava solo l'albero del bene e del male, qui il serpente modifica la realtà e dice "E` vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?". L'accento è in quel "nessuno". Esagerando la proibizione, infatti, il serpente ha già messo in bocca alla donna la risposta. Anch'essa, precisando, esagera: la proibizione riguardava il non mangiare, non il

"non toccare". Il serpente s'aggrappa alla sanzione, la morte, affermando che è infondata ("*non morirete affatto!*"). Aperto il varco, il serpente fa balenare la possibilità di rompere ogni legame, di sfidare Dio anche sull'unico, fondamentale precetto. L'insinuazione vuole screditare Dio presentandolo geloso della sua unicità e invidioso delle possibilità di crescita dell'uomo. Diventare come Dio, conoscendo il bene e il male, può voler dire, per l'uomo, acquisire l'onniscienza propria di Dio; il modo di dire "*il bene e il male*" sta infatti a significare la totalità compresa fra i due poli (2Sam 14,17-20; 1Re 3,9); altri esempi simili sono quello di s.Paolo: "*quando Gesù entrò e uscì dal mondo*" (cioè tutto ciò che fece nella sua vita terrena).

vv. 6-7 "Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. ⁷Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture".

Il serpente tace. La scena è muta. La donna è lasciata in preda ai suoi pensieri e alle sue decisioni. La tentazione ha diversi passaggi: prima è un frutto buono da mangiare (seduzione dei sensi), poi gradito agli occhi (attrazione della sensibilità, del gusto estetico), infine desiderabile per acquistare saggezza (seduzione dell'orgoglio). Il male incanta, anche se lascia poi alle sue spalle morte e infelicità. L'atto del prendere e mangiare si mostra come naturale, senza drammi: il male sta nell'aver trasgredito il divieto di Dio, nell'aver affermato la propria autonomia nei suoi confronti. Il serpente agisce in modo contrario a ciò che Dio vuole, capovolge il bene e il male (Is 5,20) e induce la donna a seguirlo. Questa sedotta seduce l'uomo: solidali nell'amore, nell'ubbidienza, lo diventano nel peccato. Ma la realtà è che non sono divenuti come Dio, al contrario si scoprono senza dignità, non più in grado di accettare i propri limiti; anche questa triste esperienza la vivono in modo comunitario: "*si aprirono i loro occhi...*". Alla base di questa svolta c'è la libertà umana, gloria e rischio della più nobile delle creature.

Secondo la mentalità occidentale il frutto del peccato è la mela, per il simbolo che questa aveva nel mondo greco-romano; per gli orientali è il fico, anche perché dallo stesso albero l'uomo e la donna prendono le foglie per confezionarsi i perizomi: modesto tentativo di ricostruirsi una dignità.

2) ISTRUTTORIA E PROCESSO (8-13)

vv. 8-13 "Poi udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l'uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. ⁹Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: «Dove sei?». ¹⁰Rispose: «Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto». ¹¹Riprese: «Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?». ¹²Rispose l'uomo: «La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato». ¹³Il Signore Dio disse alla donna: «Che hai fatto?». Rispose la donna: «Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato»".

Dio passeggia nel giardino. L'uomo e la donna erano stati introdotti nella "casa" stessa di Dio. Al rumore dei suoi passi l'uomo fugge: non gli riesce di reggere la presenza di Dio. Squarciando improvvisamente il silenzio risuona la voce del Dio nascosto: "*Dove sei?*".

Adamo si giustifica adducendo a scusa la sua nudità, ma è solo adesso che si accorge d'essere nudo, prima del peccato non aveva di che temere davanti a Dio. Inizia il processo: l'uomo scarica la responsabilità sulla donna, la donna sul serpente, il serpente non si difende né viene interrogato: egli sapeva quel che faceva, è lui il tentatore!

Adamo accusa Eva ("*la donna che tu mi hai posto accanto...*") rifiutando ogni responsabilità. Tale dura risposta indica la rottura tra l'uomo e la donna e tra l'uomo e Dio. Il peccato dissocia e separa.

3) CONDANNA (14-19):

La condanna segue l'ordine inverso: inizia dal serpente, passa a chi eseguì per primo la trasgressione, cioè la donna, e finisce con l'uomo. In realtà le sentenze non fanno che sigillare il risultato del peccato. La pena investe l'intera specie a cui appartengono i protagonisti. E' evidente, allora, che l'autore è preoccupato di stabilire la causa della condizione in cui vivono gli uomini, le donne, i serpenti del suo tempo e di tutti i tempi. Il suo racconto è una "eziologia", vuole cioè spiegare la realtà del suo mondo attraverso un racconto posto all'inizio dei tempi.

a) condanna del serpente (vv. 14-15)

vv. 14-15 "Allora il Signore Dio disse al serpente: «Poiché tu hai fatto questo, sii tu maledetto più di tutto il bestiame e più di tutte le bestie selvatiche; sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai per tutti i giorni della tua vita. ¹⁵Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno»".

Tutto avviene come se l'Autore si interrogasse sulla condizione umiliante del serpente costretto a lambire la polvere e sulla sua posizione di costante insidia all'uomo. Nell'uno e nell'altro caso, l'Autore ha visto il segno di una maledizione divina. Il peccato è vergogna, è strisciare nel fango, è umiliazione. Non si può fare a meno di vedere il serpente in quanto animale, ma nello stesso tempo si deve andare oltre. In tutto il racconto l'agiografo vede la risposta a una precisa responsabilità peccaminosa, che non può essere dell'animale, ma dell'intelligenza che si nasconde in lui.

Il v. 15 pone difficoltà di traduzione. Dio pone una ostilità tra due gruppi di esseri: serpente-donna da un lato, discendenza del serpente-discendenza della donna dall'altro. L'esito di questa lotta dipende dalla traduzione dei verbi ebraici (*y^ošûfka* e *thešûfennû*) che sono impiegati nel v. 15. Se i due verbi provengono entrambi dalla radice *šuf* (schiacciare), la traduzione sarebbe: "*questa ti schiaccerà la testa e tu le schiaccerai il calcagno*"; come può un serpente schiacciare un calcagno? Se invece i due verbi provengono dalla stessa radice *š'aph* (insidiare, attentare): "*questa ti insidierà la testa e tu le insidierai il calcagno*"; si avrebbe una lotta senza fine? Si avrebbe la morte di ambedue? Si avrebbe la morte della donna per avvelenamento? In ogni caso, saremmo lontani dalla interpretazione di Rm 16,20 e della tradizione. La Volgata (e la CEI) ha adottato una via di mezzo, probabilmente la più esatta. Ha impiegato *šuf* per l'azione dell'uomo ("*egli ti schiaccerà la testa*") e *š'aph* per quella del serpente ("*e tu insidierai al suo calcagno*").

Con i verbi, quindi, non risolviamo la questione, è preferibile, invece, tener conto dei "membri" coinvolti. Schiacciare o insidiare la testa al serpente, da parte dell'uomo, è sempre più grave di qualunque insidia del serpente al tallone dell'uomo. Chi vincerà non potrà che

essere il seme della donna! Il termine "seme", in ebraico zera', può significare anche "discendenza", in senso di collettività, o "il discendente", nel caso di *un* discendente particolare. Nel v. 15c il pronome impiegato in ebraico è hû', maschile o neutro ("questo"), che ben si accorda con il neutro zera' (seme-discendenza). E' in errore la Volgata che l'ha tradotto al femminile riferendolo alla donna ("questa"; ipsa, invece che ipsum). I LXX, infatti, hanno tradotto "seme" non con sperma-spermatos, ma con autòs che significa "egli" (persona singola), dando al testo un senso messianico. Non sarà la donna (Maria) a schiacciare la testa al serpente, quanto il suo "seme", un suo discendente (Gesù). Non è il testo adatto, quindi, per parlare dei privilegi mariani. Un valore mariologico può essere visto alla luce di tutta la Scrittura (1Re 11,19; 15,13) che esalta la funzione della madre del re. Da notare come in Rm 16,20 i vincitori del serpente siamo tutti noi: "*Il Dio della pace stritolerà ben presto satana sotto i vostri piedi*". E' l'unica volta che nella Bibbia si parla di "seme della donna". E' qui il messaggio di questa maledizione: il serpente ha allontanato da Dio l'uomo e la donna; Dio attraverso lo stesso uomo, discendente dalla donna, riporterà vittoria sul serpente. In questo senso si può parlare di "protovangelo", primo annuncio di una futura salvezza.

b) condanna della donna (v. 16)

v. 16 Alla donna disse: «Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà».

Sia all'uomo che alla donna non viene riservata nessuna maledizione, essa raggiunge solo il serpente e il suolo (v. 17).

La donna, e dietro di lei tutte le donne, viene colpita nella duplice condizione in cui la vedeva il mondo antico, di madre (partorirà tra dolori e sofferenze), e di moglie (avvertirà il bisogno dell'uomo ma ne sarà dominata). L'Autore risponde ai suoi interrogativi sulla condizione della donna del suo tempo e fotografa la situazione di allora senza pretendere di dettare legge (eziologia).

c) condanna dell'uomo (vv. 17-19)

vv. 17-19: All'uomo disse: «Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero, di cui ti avevo comandato: Non ne devi mangiare, maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. ¹⁸Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. ¹⁹Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!».

Anche l'uomo è colpito in ciò che più lo caratterizza: nel rapporto con la terra, nel suo lavoro, come colui che produce ricchezza e mantiene la famiglia. Si instaura una frattura tra lui e la terra: d'ora in poi dovrà farla "partorire nel dolore". Infatti il termine ebraico "dolore" ('iss bhôn) è lo stesso impiegato per indicare il dolore del parto della donna, da qui l'accostamento tra donna e terra: l'una e l'altra donatrici di vita all'uomo; la prima partorisce nel dolore, la seconda è fatta partorire nel dolore dall'uomo. Cambiata la disposizione dell'uomo verso Dio, è mutato anche l'atteggiamento dell'uomo verso la creazione e di questa verso l'uomo.

4) DISPOSIZIONI VARIE (20-24)

vv. 20-24: ²⁰L'uomo chiamò la moglie Eva, perché essa fu la madre di tutti i viventi. ²¹Il Signore Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e le vesti. ²²Il Signore Dio disse allora: «Ecco l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre!». ²³Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto. ²⁴Scacciò l'uomo e pose ad oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all'albero della vita.

Alcuni ritengono il v. 20 fuori posto (il nome della donna non era già stato fissato?), ha però un suo significato in linea con l'ottimismo del jahvista, come si nota anche dal v. 21 dove Dio, nonostante il peccato dell'uomo, non lo dimentica ma si "improvvisa sarto"! In Oriente il vestito era procurato a tutti i membri di un clan dal padre di famiglia. Si tratta, quindi, di un gesto paterno e amoroso: Dio sempre ci precede e ci segue anche quando ci allontaniamo da lui (cf Sal 139,7-12). Il v. 22 va inteso probabilmente in senso letterale, non ironico: Dio sta constatando che l'uomo, adesso, sa cosa è bene e cosa è male.

Dio impedisce all'uomo di accedere all'albero della vita; ora, ci si pone la domanda se l'uomo aveva già avuto accesso a quest'albero: nel primo caso (al termine pen corrisponde "anche") avremmo: "...e non prenda anche dell'albero della vita"; nel secondo (pen="ancora"), invece "...e non prenda ancora dell'albero della vita". La questione è irrisolta!?

Nei vv. 23-24 è ripetuta due volte l'azione dell'espulsione dell'uomo dal giardino di Eden (due tradizioni?). A sua difesa sono posti i cherubini: reminiscenze delle figure babilonesi dei karibu (cf BJ, nota Es 25,18), angeli dal volto umano e il corpo di animale con le ali; vengono spesso citati nella Bibbia come angeli-guardiani (cf i cherubini alle porte di Ninive e quelli all'ingresso del Santo dei santi in 1Re 6,23-28). Una cosa è già chiara: non è più possibile l'accesso nel gan.

Dottrina teologica

Ridotto all'essenziale, il messaggio di questi capitoli si concentra su questa verità: la condizione presente dell'uomo, in particolar modo la sua debolezza, è derivata o, quantomeno, è collegata con il peccato di Adamo. Il presente dell'umanità è in dipendenza e derivazione da un suo passato. In che senso si deve prendere questo passato? Deve essere inteso come realmente accaduto o come simbolo, tipo di ogni disordine morale dell'uomo? Tutto dipende dal senso che diamo alla parola "storico". Se la si prende nel senso di un fatto realmente accaduto e documentabile (letteratura o archeologia), è evidente che in questo senso *non è storico*. Ma se per "storico" si intende qualsiasi cosa o fatto che ha un rapporto con la realtà, in tal caso il peccato di Adamo è storico; nel senso che è realmente accaduto ma che non è documentabile storiograficamente, se non attraverso la riflessione e la meditazione! L'intento dell'Agiografo è di dire che il disordine morale è iniziato con l'umanità ad opera dell'uomo e che quel disordine è essenzialmente un abbandono ed un rifiuto di Dio.

E' un tema ampio e profondo ripreso nell'A.T. che si ritrova nel N.T.; per esaminarne il significato è necessaria un'indagine a vasto raggio evitando di anticipare ciò che solo una rivelazione successiva afferma. Iniziamo analizzando la concezione antropologica di Gen 1 e 2-3. Non sbaglieremmo affermando che vi si trovano concezioni antitetiche e complementari che descrivono insieme la grandezza e la fragilità dell'uomo. Esso è presentato, da un lato, secondo l'aspetto negativo della sua natura (tratto dal terreno e formato di polvere: Gen 2,7), dall'altro come manifestazione sensibile di Dio, immagine di Elohim (Gen 1,26-27; Sal 8,6ss) di cui il dominio sugli animali è solo un'esemplificazione concreta. D'altronde il tema dell'immagine di Dio appare nell'A.T. solo nella Genesi (1,26-27; 5,1.3; 9,6; tutti di fonte P) dove però né la caduta, né il diluvio l'hanno annientata.

Questa prospettiva antropologica non è l'unica. mettendo in parallelo Gen 1 e Gen 2-3 si può notare come l'uomo, che voleva raggiungere autonomamente la felicità divenendo come Elohim, era già sulla via per divenirlo per volontà di Dio che lo aveva voluto una sua "riproduzione plastica". In questa prospettiva l'ordine di creazione diventa un primo stadio dell'ordine di salvezza e la raffigurazione dell'uomo come *imago Dei*, assume un senso dinamico-soteriologico (Gen 3,5.22; Eccl 17,3; Sap 2,23-24). L'insegnamento della Sapienza è chiaro: l'uomo è stato creato incorruttibile da Dio; per questo è immagine della sua natura. E' l'aspetto più alto dell'*imago Dei*, solo la caduta originale ha poi introdotto la morte sconvolgendo tale situazione ma non distruggendo completamente l'*imago Dei* perché un certo dominio sulla natura, pur se reso duro e faticoso, continua. Il libro della Sapienza introduce però un nuovo tema ripreso poi nel N.T. In una delle pagine più profonde dell'A.T. presenta la sapienza come "immagine (eicon) della bontà di Dio" (Sap 7,26).

Il N.T., in particolare san Paolo, illustra e arricchisce il tema con due idee principali.

1) CRISTO È IMMAGINE DEL PADRE.

Il ponte di collegamento con Gen 1-3 è in modo particolare Fil 2,6-11 per le forti rassomiglianze: «Egli (Cristo) che, esistendo nella FORMA di Dio, non reputò come preda l'essere uguale a Dio, ma si annientò, prendendo la FORMA di schiavo e divenendo simile agli uomini ...». Il termine morfè (forma) trova il suo corrispondente nell'ebraico d^emut di Gen 1,26; inoltre un secondo elemento che dimostra il parallelismo è offerto dalle due frasi seguenti:

«... essere uguale a Dio ...» (Fil 2,6);

«... sarete come Elohim ...» (Gen 3,5).

Questi indizi ci permettono una interessante traduzione del testo di san Paolo: «Cristo, vera immagine del Padre, perché perfettamente uguale a lui, non considerò come Adamo una cosa da rivendicarsi l'essere trattato come Dio.» Anche egli come uomo, ne avrebbe avuto il diritto. Ciò non corrisponderebbe però al piano salvifico: Adamo voleva rivendicare come diritto ciò che Dio solo per gratuito amore gli aveva dato!

2) L'UOMO IMMAGINE DI CRISTO.

Abbiamo ereditato da Adamo un corpo terrestre (1Cor 15,14) ora è necessario che «rivestiamo l'immagine del celeste» (1Cor 15,49), per tornare all'unione perfetta con Dio, trasformandoci progressivamente secondo l'immagine di Cristo (Rom 8,29; Col 3,9-10; 2Cor 3,18). Più perfettamente la si riproduce, più si arriva a quella somiglianza con Dio che apre la visione beatifica (1Gv 3,2). Così il piano redentivo è realizzato.